

道徳問題としての人工妊娠中絶

山 本 達

倫理学教室

(平成 6 年10月19日受理)

The Moral Problem of Abortion

Tatsu YAMAMOTO

Ethics Department

Abstract: Our question is concerned with the foetus' moral status. Based on a viewpoint of secular ethics, we deal with five different moral arguments concerning the question of abortion—autonomy, species, identity, potentiality, and interest. Each argument is surveyed briefly and considered critically in this article. Such an analysis of the arguments reveals the moral principles which lie at the foundations of them. We especially have to evaluate the 'potentiality' and 'interest' arguments positively, but on certain conditions. In conclusion, however, I believe that no argument can be absolutely justified, but that we should search for a way to relate the moral arguments to each other.

Key Words: abortion, moral status of foetus, moral arguments, autonomy of women, potentiality principle, interest of the foetus

はじめに

人工妊娠中絶（以下、中絶と略記）をめぐるのは、今日なお意見の対立がみられる。周知のように、その問題が公開の論争の場に持ち込まれると、決まって一定の宗教的な立場から、中絶反対の強力な異議申し立てが唱えられる。中絶問題は又、単に、個人道徳的な視野で捉えられるだけではない。その問題は例えば、世界の人口抑制や現代社会における女性の地位向上に対する社会的関心に伴って、社会制度的・政治的の次元で議論されることが多い。しかしここでは、こうした多面的で複雑な諸問題を孕むテーマを、包括的に取り扱うつもりはない。専ら倫理的な視点からの1考察の試みに過ぎない。

中絶は、結局は、個々の具体的なケースにそくして、妊婦としての個人自身が自らの責任において決定する他ない問題であるかもしれない。たとえそうであるとしても、妊娠を継続すべきか否かの決定が妊婦の単なる恣意に任されてよい、と言うことにはならないであろう。中絶が、確かに〈未だ生れていない者〉ではあっても、やはり何らかの意味で〈ヒトである者〉の命を奪うことであるとすれば、中絶への決定は、道徳的な釈明が求められることではないか。成熟したヒトに関して〈殺すなかれ〉が一般に道徳的禁止であるとすれば、それは、〈未だ生れていないヒト〉である胎児に対しても当てはまらないのかどうか、又、何故にそうなのか、その理由が問われるであろう。中絶問題は、どのように答えられるにせよ、その解答にあたっては、これに対する道徳的な理由付けが求められる問題である。

従来、欧米に見られる中絶論争における理論的主役は、一定の宗教的立場に立脚した「道徳神学者」によって担われてきた、と言ってよい。しかし70年代以降、とりわけアングロサクソン圏では、この問題に対して、バイオエシックスに関心を持つ多くの哲学・倫理学者達の間でさまざまな積極的な発言が行なわれるようになった。この新しい理論的取組みの動きが、一般に、中絶問題に対する「世俗的な倫理的立場」と言われたりする。この立場は、一定の宗教的信念や神学的仮定にとらわれないという意味で、世俗的である。又、そこで問われる中絶問題は、単に法律的な問題として論議されるのではない。〈ヒトの生命はいつ始まるのか〉〈胎児はどのような道徳的地位を持つのか〉と言った哲学的・倫理的な問いが、中心に据えられている⁽¹⁾。われわれは、こうした昨今のバイオエシックスの研究動向にあって、中絶問題がどのように取り扱われているのか、その代表的な道徳理論的な枠組を整理してみたい。

中絶が許されることなのか、許されないことなのか。その判断が、当事者の単なる個人的感情の表出や宗教的信念の表白に過ぎないのではなくて、公共の場で人々の同意を要求すべき道徳的判断と言えるためには、その判断は、当然に、これを合理的に説明し理由付ける操作としての論証に裏打ちされたものでなくてはならない。一定の道徳的判断を理由付けるべき論証を道徳的論証と呼ぶとすれば、道徳的問題としての中絶に関して試みられるさまざまな道徳的論証を明るみに出し、整理して、それぞれに批判的検討を加えてみることに、この点に、中絶問題に取り組むべき「世俗的な倫理学」のさしあたった課題がある、と言ってよい。

ここでは勿論、具体的なケースにそくして中絶の道徳的黒白を付けようとするのではない。個々の中絶を道徳的に是とするにせよ非とするにせよ、その判断を導く道徳的論証それ自体をその構造と妥当性に関して批判的に吟味することである。その点からすると、中絶に関する合理的な道徳的論証には、いくつかの型があると言ってよい。われわれはあらかじめまず、A. ライストに倣って⁽²⁾、その論証を次の5つに分けておきたい。

(a)自律・論証。(b)種・論証。(c)同一性・論証。(d)潜在性・論証。(e)関心・論証。それぞれの項目の合成語において中黒「・」で連結した頭の語は、各々の論証において、その論拠とされる原理を示している。

道徳問題としての人工妊娠中絶

ライスト自身は各論証を逐一吟味して、結局は、中絶問題を解くための適切な道徳的論証を関心・論証に集約させる。われわれは、この結論にとらわれる必要はない。関心・論証に関して彼の説く「関心」は、専ら〈生きることへの胎児自身の関心〉の意味に限定されて用いられている。その点に問題がないのかどうか。又、彼にあっては、関心・論証以外の4つの論証はいずれも、中絶の道徳問題の解決に対して不十分であるか不適切であるとして退けられる。しかし、結論的に言ってわれわれには、関心・論証にも曖昧さが残っているように思われる。中絶に関する道徳的論証を敢えて1つに還元することは、所詮、無理なことではないのか。

確かに、これらの論証の型には、中絶の是非に関して、結論的に相反する答えを引き出す関係にあるものがある。しかしそれぞれの論証を検討すれば明らかなように、相互に関連し合う面もある。中絶問題に臨む当たって、各論証の相対立する点を際立たせるのではなくて、それらの相互関連性に注目することも必要ではないであろうか。そうした視点から、上に挙げた5つの論証のうち、自律・論証、潜在性・論証、そして関心・論証は、中絶に関する妥当的論証としてそれなりに積極的に評価されてよいのではないだろうか。〈(妊婦の)自律〉や〈(胎児の人となる)潜在性〉や〈(生命への胎児の)関心〉などは、いずれも、中絶問題に対処する「世俗的な倫理学」の道徳原理として無視できないのではないか。

1. 妊婦の自律か、ホモ・サピエンスとしての、或はヒト個体としての胎児か

(a)自律・論証。

周知のように、今日の米欧のバイオエシックスにおいては、患者の生命と健康とに関わる医療のあり方が根本的に問われる過程で、医療を受けることに対する患者自身の自己決定権としての自律の原理が、バイオエシックスの原理である、と声高に主張されている。この原理は、医療の倫理が問われるほとんどあらゆる問題領域に対して、妥当すべき道徳原理である、と考える人々が大勢を占めている。受胎から出産に至る全過程に、生殖医学的医療技術が大幅に介入するようになった今日では、生殖に関わる医療行為についても、当事者、特に女性自身の自己決定が何よりも優先的に尊重されなくてはならない、と言われる。この立場にあっては、そもそも生殖行為の選択が女性の自己決定権に属するものだ、という考え方が前提になっている。従って、妊娠を中絶するか、継続するかについても、それは当の妊婦自身の自己決定に委ねられるべきことである、とされる。

こうした自律の原理に基づく自律・論証が徹底されるならば、妊娠中絶は原則的に、胎児を孕む母親自身の自己決定に基づく限り、その決定の理由如何を問わずに、道徳的に許容されることになる。その決定が妊婦自身の意志に委ねられてよいというのは、女性のみが妊娠の心身の重荷を背負わされ、出産後の養育の世話の大部分を引き受けざるを得ない、という単に実用的な理由のみに依るからではない。専ら妊婦の自律に訴える論証では、暗黙の内に胎児自身の

道徳的地位についての判定が、あらかじめ既に下されている。即ち、中絶すべきか否かの決定が妊婦の自律的な意志に委ねられてよいのは、胎児の生命の価値が胎児自身に自体的に具わる存在価値なのではなくて、妊婦がその胎児に価値を与える限りにおいてのみ認められるような価値に過ぎない、と見なされているからである。端的に言って、胎児の道徳的地位は、胎児に対する妊婦自身の判定に依存する、ということが、自律・論証の立場では、共に主張されているのである。

例えば、バイオエシックス研究の有力な指導者であるH. T. エンゲルハートは、胎児の道徳的地位に関する一定の明確な見解をとった上で、自律・論証の立場で、中絶を道徳的に正当化する。彼によれば、胎児の道徳的地位を問うとき決定的であることは、「胎児は人格としての資格欠いている⁽³⁾」にある。現代の医学技術の発展に関連して生み出されたバイオエシックスのさまざまな問題に直面して、伝統的な〈生命の尊厳 (sanctity of life)〉の理念に対してその批判的吟味が迫られているが、そうした状況下でヒトの生命の尊さを語るには、何よりもまず、ヒトの生物学的生命と人格的生命との区別を確認しなくてはならない⁽⁴⁾。

すべてのヒトが「人格」であるわけではなくて、「対応能力を備えた (competent) 」ヒトが初めて「人格」である⁽⁵⁾。言い換えれば、ヒトが「人格」であるのは、「自己を意識し、理性的で、最低限の道徳感覚をもっている場合」に限ってである⁽⁶⁾。ヒトの生物学的生命と人格的生命との区別は、生命の単なる「価値 (value) 」と「尊厳 (dignity) 」との区別に対応する⁽⁷⁾とする彼からすれば、「『患者を人格として取り扱うべし』という医学上の格率⁽⁸⁾」は、あらゆるヒトの生命に妥当すべき要求ではない。「胎児……などは、人格ではないヒトの例である⁽⁹⁾。」「胎児、乳児、ひどい知恵遅れのひと、重度の脳障害者たちにたいする医療の場面の我々の義務のありかたを理解するためには、まず、人格とヒトの単なる生物学的生命とのそれぞれの道徳的地位を規定⁽¹⁰⁾」する必要がある。それでは、「人格」ではないヒトの例としての胎児は、どのように扱われるべきなのか。

胎児の価値は、その胎児に関わるひとびと、特に母親にとって見出される価値として理解されなくてはならない。数年来子供を待望してきた夫婦にとっては、高い価値が彼らによって胎児に与えられようが、しかし、未婚の学生によって懐胎され、しかもその妊娠が彼女にとって自分の勉強計画の障害以外のものでないとするれば、その胎児には彼らによって否定的な価値しか与えられないであろう。あるいは、妊娠中に胎児の染色体異常が発見されて、その妊娠が中絶されないならば、将来、重篤の障害児を育てるという負担を両親や社会が背負うことになるとしたら、その場合にもその胎児には否定的な価値が与えられることになる⁽¹¹⁾。

「女性が胎児を生むのであり、胎児を作るのであり、胎児は女性のものである。胎児は非常に大切な財産の一特殊形態と見なすことができる⁽¹²⁾。」

胎児と妊婦としての女性との関係は、財産と人格との関係に比せられる。女性は、胎児に対してこれを所有する権利主体である。従って、女性には、胎児を所有しない権利もあるし、い

道徳問題としての人工妊娠中絶

ったん懐胎（所有）された胎児を破棄する自由もあることになる。女性の所有物でしかない胎児の側には、女性によってどのように扱われるべきか、を要求する権利は認められない。胎児は、人格としての女性にとって大切な財産（宝物）と見なされることがあっても、場合によっては、その人格によって不用物・障害物として見捨てられても致し方のないようなものなのである。

もっともエンゲルハートは、胎児の道徳的地位を私有財産に比する見方を採ることで満足しているわけではない。これに対して、ある種の躊躇を表明している。というのは「それでもやはり、人工妊娠中絶の処置は、当の胎児に苦痛を与えるのではないか⁹³」という懸念が残るからである。胎児を人格として尊敬すべき義務はないにしても、胎児の苦痛を配慮すべき義務は、認められなければならない。しかし彼によれば、この点で胎児に対して負わねばならない義務は、胎児と同じ程度に感覚能力や知覚能力を備えた動物に対して負わねばならない義務と同じものであり、それ以上のものではない。人格としての人間は相互に、人格として尊敬し合うべき「尊敬の義務（duties of respect）」を有する。それと同時に又、人格は暖かい配慮の対象でもあり、その点で人間相互の間には「恩恵の義務（duties of beneficence）」も課せられている。動物に対しては、確かに「尊敬の義務」はない。それでもやはり、苦痛を配慮するという義務、「恩恵の義務」は存するのである⁹⁴。胎児は、こうした「恩恵の義務」の対象としての或る種の動物と同列にあるものとして、配慮されるべきなのである。この義務は、「共感（sympathies）の体制を維持する」世界への関心へと発展すべきであって、この共感の絆は、ヒトと哺乳動物の成体との間におけるのと同様に、ヒトの人格と胎児の間にも見られるとされる⁹⁵のである。

エンゲルハートは基本的には、自律の原理によって人工妊娠中絶を道徳的に正当化する。いかなる理由によるのであれ、妊婦自身の自己決定による妊娠中絶は、原則的に道徳的に許容される。胎児は妊婦の所有物であるからである。しかし彼において、自律の原理による中絶の道徳的正当化は絶対的ではない。この原理は、他方で胎児が〈恩恵の義務〉の対象として位置付けられることによって緩められている、と言える。こうした自律の原理の不徹底を、彼のバイオエシックスの立場の曖昧さとして責めることはできないであろう。むしろ胎児の道徳的地位に関する事柄自身に促されて、妊婦の自律の原理に制限が加えられている、と見なされるべきではないか。それにしても、胎児がどうして〈恩恵の義務〉の対象であるのか、その理由が彼の所論では明白でない。

(b)種・論証。

胎児の道徳的地位について直接的な結論を引き出すものとして、次に、種・論証を挙げることができよう。この論証にあつては、〈いつヒトの生命が始まるのか〉という生物学的事実に関する問が中心におかれ、この問に答えることから必然的に胎児の道徳的取り扱いについての結論が導き出される、とされる。ヒトであるということは、ホモ・サピエンスという特定の種

の一員であることであり、そしてヒトであることを示す生物学的性質は、ヒトの受精卵に見出されるのであるから、〈ヒトの生命は、ヒトの受精卵とともに始まる〉のであり、従って、胎児はヒトの生命として尊重されなくてはならない、と言うのである。

この論証に飛躍があることは、明らかである。なぜなら、〈ヒトの生命はその受精卵から始まる〉という純粹の生物学的事実が確認されたからと言って、そのことから直ちに〈受精卵や胎児といった形態でのヒトの生命が何故に道徳的に尊重されるべきか〉は、少しも説明されたことにはならないからである⁹⁶。この論証から胎児の道徳的取り扱いについての肯定的な答えを引き出すことができるためには、あらかじめ、ヒトの生命に関する一定の価値判断が前提されていなければならない。例えば、どのようなヒトの生命も、その形態の如何を問わずに、単にヒトの生命である（ホモ・サピエンスに所属する）ということによって、他の生物にない特別の価値があるとか、〈いかなる種類のヒトの生命も生きる権利を有する〉とかの価値判断である。

〈いつヒトの生命は始まるのか〉という問には、本来、2つの面がある。即ち1つは、〈いつヒトの個体としての生命が生物学的に始まるのか〉であるのに対して、2つには、〈道徳的に尊重され擁護されるべき個体としてのヒトの生命は、いつ始まるか〉である⁹⁷。生物学的な問である前者に対しては、今日ほとんど論争の余地なく一定の答えが期待できる。しかし、後者は、本質的に一定の価値判断を要求する。これに対する答えは、ヒト個体の生成・発展過程の客観的な記述から直接導き出されるものではない。その問は、ライストの言い方を借りれば「道徳的に意義ある性質を備えた生きものの生存は、いつ始まるのか⁹⁸」である。ヒト生命の始まりへの問が、中絶問題との関連で胎児の道徳的地位に関する問に結び付くとすれば、それは当然に、後者の価値判断に関わる問としてである。そこでは、成熟したヒトが持っているとかあらかじめ仮定することのできる〈道徳的に意義ある諸性質〉を何よりも先ず同定して、そうして、そうした諸性質を果たして胎児にも帰することができるかどうか、吟味されなくてはならない⁹⁹。しかるに種・論証は、ヒトの生命の始まりへの問がこうした2つの側面をもつことを見過ごしており、先のような、ヒトの生命に関する一定の価値判断を安易に受け入れてしまっている、と言わなくてはならないのである。

生命が生物学的な意味で、ヒトの生命であることと、ヒトの生命でないこととの間には、生命の道徳的意義に関して、決定的な区別があるのであろうか。端的に言って、種・ヒトに帰属するという単なる生物学的事実が既に、道徳的に意義あることなのであろうか。種・論証については、その論証の根幹に関わる問が不可避になるのである¹⁰⁰。

(c)同一性・論証。

種・論証では、ヒトの生命は受精卵とともに始まるが故に、受精卵はヒトの生命として擁護されなくてはならない、と説かれる。これと見掛けは同じであっても、別の型の論証が考えられる。受精卵が擁護されなくてはならないのは、ホモ・サピエンスという種に帰属するからで

道德問題としての人工妊娠中絶

はなくて、受精卵とともに、ヒトの新しい個体としての生命が始まるからである、とするような主張である。

受精卵がヒト個体の生命の始まりであるということが、受精卵が尊重されるべき理由とされる。何故か。一定の受精卵は、やがてこれから成長するであろうヒトと、一定のヒト個体として何らかの意味で同一である、と見なされるからである。つまるところ、受精卵と、これの成長したヒトとの（同じ個体としての）同一性が、受精卵の擁護されるべき論拠なのである。成長したヒトは、殺されてはならない。従って受精卵も又然りである、と言うのである。

同一性・論証の場合、受精卵、胎児と成体のヒトとの同一性は、さまざまな意味で理解されるであろうが、ここでは単に遺伝的同一性のみに注目しておく。というのも、ヒト個体の発生の開始に位置する接合子が、その成体ヒトの将来の本質的な諸能力を指示し、接合子とその成体とが遺伝子の基本的構成において同一であるということについて、今日異議を差し挟む者はいないであろうからである。しかし、接合子の遺伝子においてあらかじめ既に、成長したヒトの人格的な一切の本質的諸性質が一義的に確定されてしまっていない、という意味では、接合子と人格とは同一でない⁹⁹。そのことは、言うまでもない。

問題は、受精卵或は胎児と成体のヒトとの遺伝的同一性が果たして、同一性・論証の説くように、胎児の道德的地位を決定する上で、決定的なことであるのかどうか、である。

もし、この同一性・論証が厳密なかたちで主張され、ヒトの個体の遺伝的同一性が、ヒト個体の生命が道德的に尊重されるための必然的条件として説かれるのであるならば、ライストが引き合いに出すような、道德的に甚だいかがわしい帰結を認めざるを得なくなるであろう。彼の挙げる例は、次の通り¹⁰⁰である。仮に、ヒト体細胞の一部分の遺伝的プログラムを書き改めてしまうようなウイルスがあるとしたら、そうした疾患によって患者の遺伝的同一性が損なわれることになるが、それ故に遺伝的同一性をなくした患者は殺されてよい、と言えるのか。あるいは、遺伝的同一性がヒト個体の生命の擁護すべき唯一の理由だとすれば、次のような事態も考えられる。この場合、擁護されるべきヒト個体の生命の実質は、遺伝子情報である。だとすれば、遺伝子情報としてのヒト個体の生命を擁護することだけのためであれば、必ずしもそのヒト個体自身の生命全体を保持しなくてもよい。一定のヒト個体の遺伝子情報の保存は、そのヒトの部分的な体細胞の生命を維持することによっても可能である。遺伝的同一性の基準を堅持すると、このように〈成体としてのヒト個体の生命の剝奪の禁止〉という当然の道德的禁止も怪しくなる。してみれば、遺伝的同一性に基づいて胎児の生命を擁護すべきことを説く同一性・論証も又、成り立たないことになるのである。

それにしても、同一性を遺伝的な意味とは違った概念として捉えることによって、胎児の道德的地位について決定を下し得るような同一性・論証は、考えられないものかどうか。しかしそうした論証が可能であるためには、先の種・論証の検討の際に指摘したこと¹⁰¹と同じことが、言えるように思われる。即ち、同一性・論証に取りかかるまえに、これに先立って、ヒトの生

命に関して〈道徳的に意義ある諸性質とは何であるか〉ということが問われていなくてはならないのではなかろうか。この種の問いに前もって一定の答えが与えられて初めて、胎児の道徳的地位について云々できるような胎児と成体のヒトとの同一性のための意味基準が準備されるからである。ヒトの道徳的に意義ある性質を人格的性質と呼ぶとすれば、そうした性質を基準とする同一性は、人格的同一性と言ってよい。胎児と成人との間に人格的同一性というものが、認められるのか、どうか。認められるとすれば、いかなる意味においてか。こうした問題が、優れて哲学的・存在論的問題として残されていよう。しかし、これに触れる余裕はない。

2. 胎児は潜在的に人である

これまで見てきた中絶に関する道徳的論証のそれぞれのタイプはどれも、満足のいくものではない。さて、次に取り上げられるべき論証は、潜在性・論証と呼ばれるものである。これは中絶の議論の際に、胎児の生命の擁護を積極的に主張する多くの論者によって試みられている代表的な論証である。これには、常識に訴えかける力があるという点で、その強みがある。しかし理論的に吟味するならば、この論証にも、反論されるべき問題点のあることは否定できない。以下、潜在性・論証の特徴と問題点を整理して、この論証の妥当性を検討しておきたい。

(d)潜在性・論証。

種・論証や同一性・論証にあっては、胎児自身に現に備わっている性質、即ち胎児の顕在的な性質が重要な論拠として引き合いに出される。これに対して潜在性・論証では、文字通り、胎児の潜在的な性質が、胎児の道徳的地位を決定する唯一の基準として重視される。ヒトの胎児は潜在的にヒト成体である。胎児は受胎開始と共に、ヒト成体へと発育することができる。ヒト胎児が潜在的に人であるということは、単に、胎児が人になる可能性をもつというだけのことではない。胎児はやがて時至れば人としての性質を発現させることのできる素質・能力を備えもっているという意味において、ヒト胎児は潜在的に人なのである。胎児において、否、受精卵において既に、やがてそこから発育・発達するであろう人が、何らかの意味で（潜在的に）含有されている。それ故に、胎児は人と同様に、道徳的に尊重されなくてはならない、と主張される。

この論証は、一見もっともらしく見える。胎児は、潜在的に人であるから、人として、少なくとも人に準じるものとして取り扱われるべきだ、と言うのである。しかしながらこの主張に対しても又、胎児の人となる（ことができる）潜在性が一体どうして又、それほど道徳的に重視されなくてはならない事態なのか、という問は避けられないように思われる。そのまえに、この論証に対する代表的な反論を見ておきたい。

潜在性・論証に対して疑義を差し挟む反論では、主として次の2つの論点⁹⁹が示される¹⁰⁰と言ってよい。1) 一般的に、或る状態へと発達する性質や能力をもつということは決して、その

道徳問題としての人工妊娠中絶

状態が既に現出しているということと同じでない。それにもかかわらず、一定の潜在的状態とその顕在的な状態とが道徳的に等しく尊重されるべきだとすれば、その理由が示されなくてはならないが、それがその論証においては明らかにされていない。2) 受胎時が、(人への)潜在性がそれ以来始まるような特定の時点であると、一義的に確定されるわけではない、という問題が生じる。

1) 問題とされる潜在性は、一定の条件が満たされるならば或る状態へと発達できる能力を含意する。しかしそのような能力は、発達の結果として生み出された能力や成果と決して同一視できない。例えば、チャールズ皇子は、潜在的な国王であるが、だからといって、既に国王として処遇されはしない。富裕な両親の息子は、潜在的な相続人であるが、しかし遺産があらかじめ既に息子に所属しているのではない。このように一般に、Xが潜在的にAであるからといって、Xが、Aに備わる権利や資格を既に所有するのではない。こうした事例は幾らも挙げることができよう。従って、たとえ胎児が潜在的な人だとしても、だからといって胎児が人として処遇されるべき権利や資格を既に有している、とは少しも言えないのである。

2) 更に又、潜在的なヒト成体であるのは何もヒトの胎児や胚に限ったことではなくて、受胎以前の卵子や精子にも又そうした潜在性が帰せられる。そうだとすれば、受精前の卵子や精子までもその潜在性の故に道徳的にヒト成体と同じように取り扱われるべきだという奇妙な結論が、引き出されることになる。この場合、潜在性とは〈一定の好条件の下でならばヒト成体へと発達することができるという能力〉に他ならない。してみれば、受精卵や胎児に限らず、卵子や精子もそうした能力をもつことは否定できないのであるから、それらもまた潜在的にヒト成体として、ヒト成体と同様の道徳的地位を持つのだという帰結が、避けられなくなる。潜在性の視点から受精卵と受精以前の卵子との明確な区別を明らかにすることは、むずかしいのである。

潜在性を拠り所とするだけでは、受精前の配偶子と受精卵・胚・胎児との間での道徳的地位に関する違いを語ることができない。してみると、潜在性・論証は、単に、受精卵や胎児の道徳的な擁護を根拠づけるだけではなくて、それ以上に、卵子や精子の保護をも要求する「生殖義務」とでも言えるような、中絶の禁止とは違った次元での道徳的義務をも導き出すことになる。潜在性に基づくならば、ヒトの無駄な排卵や射精は戒められるべきなのである。「生殖能力あるヒトはだれも、生きている間に、できる限り多くの子供をつくるべきである。⁹⁹」

常識に訴えているはずの潜在性・論証を押し進めると、このように、だれにも訝しく思われる帰結が理論的には導き出されることを認めざるを得なくなる。このことを、われわれとしても潜在性・論証の重大な難点として指摘しておかなくてはならない。

「ヒトの受精及び胎生学の研究に関する英国政府委員会」略称「ワーノック委員会」(1984年)の委員長M. ワーノックによれば¹⁰⁰、ヒト胚に関する研究に関してヒト胚を他の一切の生物とは異なるカテゴリーの下におくことについては委員の意見の一致を見て、実験室における

ヒト胚が特別の法的な保護に値するものであることに委員の誰もが疑いを挟まなかった、としている。しかしながら、〈ヒト胚を研究の使用から法的に完全に保護すべきであり、研究のための胚のいかなる使用も排除されるべきだ〉の見解は少数意見であって、そしてその主張の論拠は、ヒト胚の人格への潜在性に基づくものである、と言う。少数意見では、ヒト胚は人格的な存在の段階へと発展する潜在力をもつが故に、特別の道徳的地位を有し、人格になる潜在力を備えたものを創り出したり破壊したりすることは、道徳的に過ちなのである。これに対するワーノック自身を含む多数委員の主たる批判的見解²⁰は、潜在性の尺度が茫漠として、従って潜在性の概念には、ヒト胚の取り扱いを法による絶対的な保護の下におくべきを要求する程に厳密な意味が見出せない、ということにある。ヒト胚に対する法的保護が絶対的である必要はなく、その胚の研究使用から得られる利益が人類にとって見出される限りにおいて、ヒト胚の研究のための制限付きの使用が許容される、という意見が委員会の大勢である²¹。このような功利主義的な立場については検討されるべき余地があるにしても、少なくとも潜在性・論証に対する批判がそこに如実に示されているものとして、この立場にわれわれも注目しておきたい。

以上のような潜在性・論証に対する反論を、不問に付すことはできないであろう。それではそのことによって、一部の論者の論断するように²²、胎児の道徳的地位に関する問題にとってその論証は、全く無意味であるということになるのであろうか。われわれは、そうは考えない。確かにライストも言うように²³、潜在性という性質を受胎後の時点に限定して付与するということは潜在性・論証にとって任意的なことに過ぎないとしても、しかし、そのことを認めざるをえないからといって、潜在性・論証自体が完全に論駁されたことにはならないであろう。胎児の道徳的地位を決定する上で、潜在性・論証が有効であるかどうか、なお検討すべき余地は残されている。

3. 胎児の潜在性の基礎付け — ヘアの場合 —

人工妊娠中絶を許容するにしろ、しないにせよ、それをわれわれが一般に道徳的問題として認めるということは、ワーノック委員会において合意を得たように、ヒトの胚や胎児がヒト以外の生物とは異なるカテゴリーの下で理解されるということを前提とするであろう。そのカテゴリーをどう明示するかは、容易なことではないかもしれない。そうだとするとヒト胚・胎児を特異な生物として理解する場合には、われわれはあらかじめ既に、ヒト胚・胎児が潜在的にヒト成体であるということを自明的事実として受け取っているはずである。仮に、胎児がヒト成体あるいは人格になることができるという潜在性が、われわれにとって全く知られていなかったり、甚だ疑わしい事柄に過ぎないとしたら、ヒト胚・胎児をどう取り扱うべきかということが、道徳的問題であることに気づかれもしないであろう。胎児の潜在性は、中絶を道徳的問題として提起する有力なモチーフなのである。問題は、この潜在性が道徳的にどういう意味を

道德問題としての人工妊娠中絶

もつのであるか、である。もし積極的に重視されるべき意味があるとすれば、何故なのかその理由が問われなくてはならないのである。

こうした胎児の潜在性の自明的事実性を踏まえるならば、潜在性・論証の妥当性に関しても一層掘り下げて検討すべき視点が得られるのではないか。この点で実は、M. ヘアの考察がわれわれに多くを教示してくれる⁹⁰。

ヘアは、中絶問題のための道徳理論を提供するとき、まず、この問題に対する従来の代表的な2つのアプローチの仕方、即ち〈胎児の「権利」とは〉とか〈胎児は人格であるか〉とか言う問題の立て方を、不毛な議論に導くものとして退けた上で⁹¹、議論の出発点を専ら、胎児の潜在性の確認に求める。胎児の命を奪うことが許されることなのかどうかという道徳的問題を引き起こすものが、胎児の方に何かあるとすれば、それは、胎児が人になるという潜在性には他ならない。言い換えれば「妊娠は中絶しなければ、高い確率で或る人の誕生と成長に帰結する」という事実である⁹²。或る箇所ではヘアは、胎児の潜在性の他に、中絶の道徳的問題を引き起こす胎児の特質（property）として、胎児の〈苦痛を感じる能力〉にも触れている⁹³が、しかし専ら重視されるのは、潜在性の方である。

ただ彼の場合、胎児の潜在性の意味としては、潜在性・論証にあって一般に用いられるような〈胎児は一定の条件を満たせば人格的性質を備えた状態へと発達することができる能力（潜在力）をもつ〉という意味合いは、度外視されている。胎児が潜在的に人であるということの意味は、胎児がやがて変身するであろう人に備わる諸性質を潜在的にもつ、ということに止まる。「胎児が、今もっているのではないが、もし生き続けるならばやがてもつであろう或る諸特質」が、胎児の「潜在的な諸特質」なのである⁹⁴。

ヘアによれば、胎児の命を守るべき理由があるとすれば、それは上のような意味での〈胎児の人となる潜在性〉である。「潜在性が、通常の場合胎児を擁護するための強力な武器を提供する⁹⁵」わけであるが、問題は、潜在性というこの論拠を、更に基礎付けることのできる道徳原理を探究することにある。そうして、その原理が「黄金律（the Golden Rule）⁹⁶」に求められ、あるいは又「多かれ少なかれカント的な⁹⁷」原理として提示される。それは、彼の「普遍的指図主義（universal prescriptivism）⁹⁸」で言われる「普遍化可能性（universalizability）⁹⁹」の原理に他ならない。胎児の命を擁護すべき義務の根拠としての「潜在性の原理」は、「黄金律」或は「普遍化可能性」の道徳原理によって基礎付けられる必要がある、とされるのである。ではその基礎付けはどのようにしてなされるのか、先ず黄金律について¹⁰⁰見ておく。

「われわれは、自分たちにして欲しいと望むように、他の人々にもなすべきである」を黄金律の基本方式と呼ぶとすれば、次にヘアはこの方式を、その論理的な拡張方式としての〈われわれは、自分たちになされてよかったと喜んでいることを、他の人々にもなすべきである〉へと展開する。彼は、基本方式と拡張方式との微妙な相違点を一応は認める。1つに、基本方式では〈他の人々が自分たちに将来なして欲しいように、他の人々になすべきである〉と要求さ

れているのに対して、他方、拡張方式では〈他の人々が自分たちに過去になしてくれたことをうれしく思っているように、他の人々にもなすべきである〉と言うのである。なすべき事柄、欲する事柄の時制に関する相違である。第2の相違点は、基本方式で〈他人に対して、なすべし〉と命じられている事柄が〈他の人々が自分たちに、もししてくれたらよい〉と今われわれの望んでいることであるのに対して、拡張方式の命ずる事柄は〈他の人々が、既に実際になしてくれた〉と今われわれの喜んでいることである、という点にある。即ち、前者の内容が仮定的であるのに対して後者のそれは事実的であることにある、とされる。

しかし、こうした相違をヘアは、道徳的に些細なことと見る。基本方式から拡張方式への展開は、論理的に必然的なことだと見なされているのである。彼は、黄金律をそのように展開するとき、黄金律によって道徳的義務が課せられるわれわれの自己というものが、過去・現在・未来に互って同一であるということを、当然、前提しているわけである。というのは、自己の同一性が保証されていなければ、本質的に自己と他人との将来的関係を規制するところの黄金律の基本方式から、自己と他人との過去の関係を含むその拡張方式が導き出されることは不可能であるからである。われわれは取り敢えずこのことに留意しておかなくてはならない。

いずれにしろ黄金律のこうした拡張方式が、更に中絶問題に適用されて、以下のように展開されるのである。

「もしもわれわれが自分たちの出生に結果した妊娠を何人も終らせなかったことに喜んでいるならば、その場合われわれは、他の事情が同じならば、自分たちと同じような生命をもつ人の出生に結果するであろうどのような妊娠をも終らせないように命じられる⁹⁹。」（この方式をわれわれは、便宜上、中絶適用方式と呼ぶことにする。）自己の出生に至るまで妊娠が完遂されたことが、今私が喜んで受け入れることができる私の過去の事実であるならば、黄金律に従って立場を代え、今や今度は妊娠に関わりをもつ私は、私と同じような生命をもつであろうと予想されるヒトの出生に至るどのような妊娠をも、終らすべきでないのである。

ヘアの主張するように、こうした拡張方式からの中絶適用方式の展開が無理なく行なわれているとすれば、〈他の事情が同じならば〉とか〈自分たちと同じような生命〉という重大な留保条件付きのことであるとはいえ、黄金律による胎児の潜在性・原理の道徳的な基礎付けは一応達成されているように思われる。しかし、先に留意したことであるが、黄金律の展開にあつては自己同一性が前提されているということと関連して、拡張方式から中絶適用方式への展開に関して、次のような疑問が起こることを指摘しなくてはならない。

黄金律にあつては、通常、それによって義務付けられる自己と他人とは、現に生存している人である。現実に関心を欲する現に生存する限りでの人々の関係を、道徳原理としての黄金律が規制する。しかるに今や中絶適用方式が規制する自他の関係は、現に生存する人ではなくて、未だ存在しない潜在的な人々との関係である。即ち、潜在的な自己や潜在的な他人をも含む関係がどうあるべきなのか、が問われているのである。してみると未だ存在せず、単に潜在

道徳問題としての人工妊娠中絶

的に存在する人々に対する義務というものはナンセンスであって、従って、そのような義務を命じる中絶適用方式は道徳的に無意味ではないか、という疑問の起こることは或る意味で当然である。

この疑問に対してヘアはどう答えるか。結論を言えばヘアの答えは、その方式で確かに潜在的な人が義務の対象とされるが、しかし潜在的な人に関係することが潜在的であるからと言って〈事実性がないこと (nonactuality)〉ではないから、先の疑問はその方式への反論にはならない、というものである。⁴⁴ 先ず、潜在的な自己（例えば胎児であった時の自分）に関係する（他人の）行為について価値判断することは、決して無意味であるわけではない。例えば、〈もしもニクソンが更にもっと長く大統領の地位に留まっていたとしたら〉と言うような「仮想的な行為」を道徳的に非難することは、優に可能である。〈ニクソンは辞任して正しかったのだ〉とすれば、〈ニクソンは辞任しなかったら、道徳的過ちを犯したことになる〉は、意味のある判断である。同様にわれわれは、自分たちの生存に結果した行為を、実に褒めたたえるのであるならば、反対に〈仮に自分たちの親たちが自分たちを生存するようにさせなかったとしたら、彼等は自分たちに対して正しいことを行なったことにならないだろう〉と述べることに、十分に意味がある。同様に、潜在的な他人に対するわれわれの行為についての価値判断に関しても、われわれは道徳的に有意義に語ることができる。例えば、われわれは世界の資源を使い果たしたり、放射性物質を余りにも多く放出したりして、次世代の人々に危害を加え、不正を働くことがある。われわれの祖先がこうしたことをなさなかったことに、われわれは感謝しなければならない。われわれは、祖先たちと同じく正しくふるまおうというのであれば、自分たちの子孫に対して、正しくふるまうべきである。中絶は、そのような次世代の人々に危害を与え不正を働くような行為である、というのがヘアの意見である。

このようにヘアは、潜在的な人に関わる行為や仮想的な行為に関しても道徳的判断が可能である、と主張する。そうした道徳的判断や道徳的義務の成り立つことが、自明のこととされているのである。そのような前提に立って、そうした義務をも含む道徳的義務一般の原理として黄金律が捉えられているのである。このような黄金律であるが故に、その展開によって中絶適用方式が導き出され、胎児の潜在性・原理の基礎付けが可能となるのである。因に、黄金律が単に現在生きる人々の間のみならず、われわれと祖先や子孫との関わりをも含む、いわゆる世代間倫理においても妥当すべき道徳原理と見なされていることは、ヘアの優れた「黄金律」解釈として注目されてよいであろう。

黄金律からの中絶適用方式の展開というヘアの試みは、一応、上のように理解できるであろう。しかしわれわれにとってはやはり、そのような仕方での潜在性・原理の基礎付けに先決問題要求の虚偽があるのではないかという疑念は、残る。ヘアは、この基礎付けの不十分さを意識してか、胎児の潜在性に関して、別の視点からの論証を試みている。1989年の論文は、中絶の道徳問題の論議にあたって、もはや黄金律には言及しない。一層一般的な「普遍化可能性」

の原理を中絶問題に適用するという方法がとられているのである。それは、上に見たような黄金律からの中絶適用方式の導出を或る意味で補足する試みだと言ってよい⁴⁰。

ヘアは、まず、次のような思考実験を試みるように提案する。妊娠中絶するか、妊娠を継続するかの決断を迫られているのは、今、目の前にいる妊婦ではなくて、過去の私の母だと仮定してみる。しかも、その私の母は、現実には私を出産したその妊娠を、出産以前の或る時点で中絶するかどうかの決断を迫られていた母であった、と仮定する。そうした場合、果たして私は、母が中絶することは道徳的に全く正しいことだ、と言うつもりになれるか。この場合、私は、仮にその過去の時点で母に対して話せるとしたら、何と言うかが問題なのではない。そうではなくて、問題なのは、現在生存している人としての私が、今、そうした私の母の仮定的な過去の状況について、何と言うか、である。ヘアは、これに対して明確に答える。私はく（妊娠を）続けようが、中絶しようが、私にとっては全く同じことだ」と言うつもりは毛頭ない、と。なぜなら、私の現在の生存は、私にとって、価値があるからである。私は、母が中絶して私の生存の可能性を奪ってもよい、とは欲しない。私は私の生存を、それ自体としてではなくとも、仮に私が生存しなかったなら生じ得ないような数々の素晴らしいことが私の身に起こっているがゆえに、価値があるとみる。即ち、単なる生存がそれ自体として望ましいことではないが、生存は少なくとも、生存する人々が持ち得る生存以外の数々の望ましいものに対する手段としては、望ましいことである。「したがって、今、生存するか生存しないかという可能性に直面するならば、普通に幸せな人は、自分の母に対して中絶しないようにと告げることであらう⁴¹。」

以上の思考実験を踏まえた上でヘアは、次に、この仮想的なケースに「普遍化可能性」の原理を以下のように応用する。「私の母が中絶していたら、それは道徳的に過ちであったとするならば、厳密に同じような事情の下では、他のどの母も中絶することは、道徳的に過ちであるということになる⁴²」と。（この命題を以下、中絶応用命題と呼ぶことにする。）

中絶応用命題は、黄金律から導き出された先の中絶適用方式と基本的に同じ内容を意味していると言ってよい。しかしながらヘアは、先の中絶適用方式に対して予想された反論がこの命題には当てはまらなないと考える。即ち、黄金律が本来〈現に生存する人々〉に対する義務を命ずる道徳原理であるのに、その方式は〈未だ生存しない人々、潜在的な人々〉に対する、無意味な義務を要求しているのではないかという反論を、中絶応用命題の方は、全面的に回避できると言うのである。なぜなら、その命題は、普遍化可能性の原理が思考実験によって与えられる仮想的ケースに応用されることによって成り立つのであるが、その思考実験にあっては、先に見たように、直接的には潜在的な人々について少しも議論されていないからである。そこでは、〈私〉が、現在の〈現実の人としての私自身〉に向かって、〈私の母〉が中絶について思索したその過去の時点で、何がなされるべきであったかを指図するように、と要求しているのである。現在の〈私〉と過去の〈私の母〉とが、現在生存する人、或は過去に生存した人とし

道德問題としての人工妊娠中絶

て、その仮想的ケースに関与させられているのであって、そこに潜在的な人々が直接に介入してはいないのである。

以上のように見てくると中絶応用命題の導出は、黄金律からの中絶適用方式の展開に比べ、胎児の道德的地位の擁護を論証する手続きとしては、一層洗練された試みである、と積極的に評価できるであろう。胎児の潜在性・原理の基礎付けという目標から見た場合、黄金律からの展開に関しては、先に述べたように、先決問題要求の虚偽の疑いがないわけではない。それに対して中絶への普遍化可能性の原理の応用にあつては、そうした疑念が一応払拭されている、と言ってよい。その議論は、現在の私と過去の私の母との望ましい関係（私の母が私を孕んで中絶しなかったことを、現在の私は嬉しく思っているという関係）を思考実験的に仮定してみることから出発する。次に、そのケースを普遍化することによって、初めて、潜在的な人としての胎児の地位が正当化される。というのは、今度は私が立場を代えて母として胎内に胎児を孕むとするならば、その胎児が将来人となるであろう、潜在的な人としての私の子が、母としての現在の私に対して、私が過去の私の母に対するのと同じように、望ましい関係を取結ぶべきであると、道德的に要求されるからである。

以上のようにヘアによれば、胎児の潜在性・原理は普遍化可能性の道德原理によって基礎付けられたものとして、又その限りにおいて、意味を持つのであり、単純に胎児の潜在性が胎児の道德的地位を決定する理由になるわけではないのである。いずれにせよ、この論証によって中絶の一般的な禁止が結論付けられるのである。それではヘアの場合、中絶の禁止は、胎児の命の絶対的な擁護を要求するのであろうか。実は、決してそうではないのである。中絶適用方式でも、中絶応用命題においても、〈他の事情が同じならば〉とか〈厳密に同じような事情の下では〉とかの留保条件が付されている。この点で明らかであるように、中絶の禁止の一般原則が、これらの命題において、中絶の絶対的禁止として提示されているのではない。この原則に対する何らかの例外が認められるべきだというのが、ヘアの考えである⁴⁴。

殺人の禁止について、われわれは一般に、その幾らかの例外を認める。例えば、正当な自己防衛のために、人を死に至らしめるような場合がそうである。時に、殺人の禁止のような単純な原則に対して一度例外を認めてしまうと、その原則はなし崩しにされて、われわれは危険な滑り坂を転げ落ちることになろう、という批判がなされることがあるが、この場合それは当てはまらない。又ヘアは、胎児の命を奪う行為を許容するならば、人々は直ちに、アドリブに成人を殺すことになろう、というような極端な「滑り坂理論」にも与しない。一定の条件下で胎児の命を奪うことから、別の条件下でもそうするようになる「滑り坂」は、確かにある。しかし、その「滑り坂」が危険であるかどうかは、「<どのような中絶が許容されるべきなのか、誰がその決定をなすべきなのか>という一般的問題について、われわれがどういう観点を採っているのか⁴⁵」によって決まるのである。中絶の禁止の一般原則を掲げるヘアからすれば、中絶の許容を母親の自由な決定に委ねてしまうような観点が拒否されることは、言うまでもない。

それでは中絶の例外的な許容という問題に対して、ヘア自身はどのような観点に立って取り組むのか。

中絶の禁止の一般原則を主張するヘアが、そもそも、中絶の例外的許容を認めざるを得ない理由として挙げているものは、その原則の功利主義的な帰結とでも言える事態である。一切の妊娠が中絶されるべきでないとするれば、過剰人口という問題が不可避であろう。もし過剰人口のために多くの人々が不幸な境遇に置かれてしまい、かれらがむしろ生れてこなければよかったと願うならば、どうなるか。この状況の下では、中絶の禁止の一般原則が導出される際の根本前提が、切り崩されてしまう⁴⁴⁾のである。先に見てきたように中絶の禁止の原則を承認する理由は、簡単に言えば、最大多数の人々が胎児であった時に命を奪われなくてすんで良かったと思う事実である。中絶の禁止を絶対視するならば、その事実が怪しくなる。その意味では、「非・生存よりも生存の方を好ましいと思う事実は、〈われわれは生存に至らしめることができる一切の人々を生存に至らしめるべきである〉の原則を正当化するわけでない⁴⁵⁾」のである。

こうした人口過剰という事態を回避するためにも中絶の例外的許容は認められなくてはならない。では、中絶の例外的許容のための基準を、ヘアはどう考えるのか。人口抑制は、出生可能である人々の間において、一方のものを他方のものよりも優先させることを含意するが、その優先の理由をわれわれは、普遍化可能性の原理に見出すことはできない。その原理に基づいて、或はその原理を応用することによって「この胎児が変身するところの子供を、他の可能的な将来の子供たちよりも優先させるような、そのための何らかの一般的な理由を発見することはできない⁴⁶⁾」のである。そのための基準は、個々の中絶の具体的問題状況に即してその中から発見されると考えられているようである。そのことはしかし、その基準が全く任意に定められてよいということではない。ヘアは、中絶の例外的許容の基準を発見するための、いわば方法上の一般原則を次のように明確に示すのである。

その一般原則は、〈中絶するか否かの決定によって影響を被る人々の諸関心 (interests) は公平に (impartially) 保護されるべきである〉というものである⁴⁷⁾。この場合明らかに母親が、これに対する大きな関心を持つことは言うまでもない。しかし、だからと言って、母親だけに独占的な言い分があるわけではなくて、他の人々の関心も考慮されるべきである。母親に比べて軽いとはいえ、父親もこれに関心を持つ。更には、もし中絶されなければ、その胎児が変身するであろう人の持つ関心も、同様に重視されなければならない。その場合、この子供の関心は、その子供に遅れて出生するかもしれない他の子供たちの関心に対して比較考量される必要もある。そればかりではない。中絶が遂行されることになると、これに関与するであろう医師や看護婦が抱く関心も無視できない。こうしてヘアによれば、中絶の例外的許容の問題は、これらのあらゆる関心に対して、どうしたら最も公正に対処することができるかという方法の問題に帰着するのである。

この一般原則は、以上見られる通り、一般にどのような場合に中絶が許容されるのか、中絶

許容の実質的な基準を明示するものではない。ヘアは、そうした中絶許容の基準を与えることを断念する。それに代わって示されるものは、中絶が許容されるとしたら、どのような手続きでこのことが決定されるべきか、その方法に関わる形式的基準であるに過ぎないのである。それは、確かに公正の原則と呼べるものであるが、その命題から明らかであるように、功利主義的な原則に著しく近い原則として提示されるのである⁹⁹。なぜなら公正の原則といっても、その内実とは、それぞれの具体的な中絶の問題状況に関わる各関係者の関心の公平な取り扱いを命ずることに、帰するからである。従って、どのような内容の決定が公正な決定であるかは、その都度、その決定に与かる各関係者の各関心が実際に赴くその経験的な事実内容が何であるか、に左右される他ないのである。

こうした一般原則にあって、重要な関心の1つとして考慮されるべきだとされる〈子供たちの関心〉について、ひとこと付言しておかなくてはならない。それは、胎児が実際胎児として有しているかもしれないような関心ではない。それはどこまでも、胎児が中絶されずに出生して人に変身した場合にその人が恐らく有するであろう関心、即ち、潜在的な人の関心である。このことは、ヘアの立場で胎児の道徳的地位に関する問題が原則的に黄金律ないしは普遍化可能性の原理に基礎をおく潜在性・原理によって答えられるべき問題である、ということからして当然である。彼によれば¹⁰⁰、中絶の禁止の一般原則の論拠は、殺人の禁止の論拠とは異なる。後者の論拠が〈人々は殺されることを欲しない〉に求められるとしても、この論拠を胎児まで拡張して〈胎児は殺されることを欲しない〉が中絶の禁止の論拠である、とは見なされない。自分たちが胎児であった時に命を奪われなくて良かったと今人格として思っていること、そのことのみが、〈われわれは胎児の命を奪うべきでない〉の原則の論拠とされる。このような意味で胎児は、専ら潜在的な人格としてのみ問題とされるというヘアの基本的な立場は、中絶の例外的許容の原則を立てる際にも、堅持されているのである。

以上見てきたように、ヘアは中絶問題に関して、単純に潜在性・論証を試みるのではない。もし、単純な潜在性・論証が〈ヒト成体の人格が有するところの自己の生命に対する不可侵の道徳的権利が、人格へと自ら発達する能力を持つ胎児に対しても、少なくとも部分的に転用されるべきである〉の主張として簡潔に言い表わされるとすれば、ヘアにおける胎児の潜在性・原理は、そうした無媒介的直接的な仕方で胎児の生命擁護のための根拠とされているのではなくて、普遍化可能性という一般的な道徳原理に基礎をおくものとして導き出されるのである。その限りにおいて中絶の禁止の一般原則が正当化されるのである。そこでは、胎児の道徳的地位が、胎児が潜在的に人であるという端的な事実によって決定されているのではなくて、既に見たように、人格としての〈私〉の生存に関する価値判断と人格としての〈私の母〉の過去の〈仮想的な行為〉に関する道徳判断とによって媒介されて決まるのである。従って、こうした潜在性・原理であれば、先に指摘された潜在性・論証に対する第1の反論、即ち〈一定の潜在的状態・性質をその顕在的状态・性質とを理由もなく価値的に同一視する〉という非難は一応

回避されている、と言える。それでは第2の反論はどうであろうか。

その反論ではくもし胎児はその潜在性の故に道徳的に擁護されるべきだとすれば、単に胎児のみならず、受精卵や更に受精前の卵子や精子までもその潜在性の故に同じように擁護されるべきではないか」という論点が、指摘された。この点は、ヘア流に基礎付けられた潜在性・原理の導入においても、依然として問題として残されている、と言わざるを得ない。否ヘアはこの点を肯定的に受け入れる。黄金律の拡張方式が中絶問題に適用されることによって「中絶しない義務」が導き出されるとすれば、「生殖を断たない義務」も同様に又導出される⁶³と言うのである。「避妊の道徳性と中絶の道徳性との幾らかの接近⁶⁴」を認める。それ故に彼においては、中絶の禁止の一般原則の樹立とともに、過剰人口の問題が一層重く課せられることになるのである。いずれにしろ、彼の潜在性・原理でも、胎児と胎児以前の接合子や卵子や精子との間での道徳的な取り扱い上の相違が論理的には見出され得ない、のである。このことは潜在性・論証一般の問題点として指摘せざるを得ない。

ヘアの潜在性・原理では、胎児自身の顕在的な性質や能力は全く不問に付されている。そのことが、彼の中絶に関する論証の強みでもあり、また弱点でもある。そのために、先のような問題点が残され、従って又彼に対しては「受胎とともに・・・新しい有機体がそれに基づいて発生する構造的変化が起こっているということ」或は「胚は新しい存在論的統一へと構成される」という「争い得ない事実を誤認している」という手厳しい非難が浴びせられることにもなる⁶⁴。胚或は胎児に関する存在論的問題は、彼において全く視野の外におかれていると言つてよい。

ヘアによる中絶の禁止の原則の導出は、こうした不十分さや難点があるにせよ、しかしその原則は彼において、その例外が認められていることから明かであるように、中絶の様々の具体的問題状況に対して開かれた原則である、という特色をもつ。これは中絶を絶対的に禁止するわけでない。そればかりではなく、中絶の禁止の原則は、その論証から見られるように、その究極の根拠を、妊婦としての〈私〉が自己自身の生存を全体としてどのように受け止めているのか、感謝の心で受け入れているのか、あるいは運命に呪われた身だと感じているのかに関するような、自己の生存についての主体的な自己評価においている。その意味では、このような仕方の中絶の禁止を導出するヘアの立場は、先に見た中絶に関する自律・論証の立場と、或る意味では交叉し得るような点をもつのではないか、と思われる。

4. 胎児の〈生きることへの関心〉

潜在性・論証で問題とされた諸関心は、中絶状況に人格として関わる人々の諸関心、言ってみれば〈胎児に対する関心〉である。これに対して、胎児の道徳的地位を確定するための決定的な理由となる「関心」として、胎児自身に顕在的に備わる関心を問題とするような論証があ

道德問題としての人工妊娠中絶

る。この立場では、一定の顕在的な性質・能力をもったものとしての胎児が直接に問題とされる。先の種・論証や同一性・論証でも、胎児自身のあり方やその存在の意義が重視された。ここでは、〈胎児（受精卵）が生物学的な種としてのホモ・サピエンスに所属するということ〉や〈胎児（受精卵）と共に、ヒトの個体的同一性が成立するということ〉は、確かに、〈胎児自身が現に何であるか〉に関わる存在上の規定ではある。しかしそれらは、一切のヒト胎児、否受精卵でさえもそのもとに包摂される胎児の抽象的普遍性でしかない。そうしたことを論拠とする胎児の道德的地位に関する論証が種々の欠陥をもつことは、先に見た通りである。それに対して関心・論証では、胎児の関心が、胎児に現に備わる実質的性質として把握され、そのようなものとして胎児の道德的地位を決定する論証の論拠とされるのである。

(e)関心・論証。

この立場を示す例としてわれわれの念頭にあるのは、A. ライストの所論である。次に彼の説くところを参考にしながら、関心・論証の概要をまとめ、その問題点を指摘しておきたい⁶⁹。

彼によれば、〈いつヒトの生命は始まるか〉の問は、中絶問題との関連で問われる限りにおいては、〈いつ、道德的に意義ある性質を備えた生きものの生存は始まるのか〉の問として提起されなくてはならない。しかるに、この問が答えられるためには、それに先立って〈何が道德的に意義ある性質なのか〉が問われなくてはならない。しかも、その性質は潜在性・論証におけるように、胎児の潜在的性質としてではなくて、胎児自身が現に有する顕在的な性質として、求められなくてはならないのである。

こうした問の連関から推察できるように、ライストが〈胎児の道德的に意義ある顕在的な性質〉を、他ならぬ胎児の関心に求めるのであるならば、その場合、彼の与えるその解答は、胎児の諸性質に関する一定の道德的価値判断によって下されたものであり、そして関心を、そうした性質として評価する価値判断は、一定の道德原理によって支えられたものである、と言える。関心・論証によって胎児の道德的地位に関して一定の解答を与えるようとするライストの試みは、先のヘアの潜在性・論証と同様に、一定の道德原理を基礎において初めて可能なのである。ただ、その道德原理が、ヘアの説く普遍化可能性の原理とはやや趣を異にする性格の原理なのである。

それでは、ライストの関心・論証はどのような道德原理を基礎にしているのか。結論的に言えば、それは「他者危害の原則⁷⁰」と言ってよいようである。そのことは例えば、〈人を殺すべきでない〉のはどうしてかについて、ライストが紹介している次のような議論⁷¹から窺い知れる。道德の働きは何はさておき、知的存在者が他者たちに対して危害を加えたり、他者たちの関心に逆らうことを防止することにある。従って、生きものたちを殺すことが彼らの関心に逆らうことであり、彼らに危害を加えることであるならば、そのことは、当然に、道德的に禁止される。確かに、ここでライストは〈生きものたちを殺すことが彼らに危害を加えることにならなければ、彼らを殺すことは道德的に許される〉という意味において、厳密に「他者危

害の原則」を主張し、〈人を殺すべきでない〉もこの原理によってのみ基礎付けられる、と考えているかどうかは定かでない。しかし、中絶が道徳的に禁止されるべきかどうかの問題の解決は、この原理を基礎におく論証によって試みられるのである。即ち〈胎児の命を奪うことは胎児の関心に逆らい胎児に危害を加えることになるのか、なるとすれば、いつの時点からか〉という問が、問題の中心におかれるのである。

〈生きものの関心に逆らう〉ことが〈生きものに危害を加える〉ことである、と言われる場合、その〈生きものの関心〉とは〈生きものの生きることへの関心 (Lebensinteresse) 〉である。しかし、その関心は、一切の生きものたちにおいて客観的現象として観察可能であるような生への傾向と言ったものではない。客観的な意味での〈生への関心〉であれば、植物を含むあらゆる生物の生命に対して、この語を用いることができる。問題なのは、自らの生に対して生きもの自身が感じている関心、「生きることへの主観的関心」である。従って、そうした生への主観的な関心を備えている生きものについてのみ、その命が奪われるならば、道徳的意味でその生きものに危害を加える、と言えるのである⁶⁰。

こうして問題は、〈生きることへの主観的関心〉が胎児に認められるものなのかどうか、認められるとすれば、どのような条件の下においてか、である。ライストによれば⁶¹、一般にそうした関心が一定の生きものに帰せられるための条件を、その生きものの側に求められるべき一定の能力として示そうとすれば、その条件は、2通りに考えられる。即ち、その前提条件は、最も薄弱なものとしてか、最も厳格なものとしてか、に区別して考えることができる、とされる。最薄弱な前提条件とされることは、〈生きもの (胎児) に、一般に感覚能力があり、例えば、生きものが甘いや酸っぱい、明るいや暗い、快いや不快である、を感覚できる〉という要件である。胎児について言えば、大体のところ、その発育の中期以前では、その条件は満たされない。4 か月目の時点で漸く、間脳とこれに応じて視床が形成されるからである。これに対して、〈生きることへの関心〉に就いての最厳格な条件は、〈自己意識的或は時間的に思考する能力〉に求められる。なぜなら、ここでは〈生きることへの関心〉は〈自己の生を願望すること〉或は〈更に一層長く生きたいと願うこと〉であって、そのように生を願うことは、単に、〈瞬間を快適と感じはするが、その瞬間を時間系列・時間表象に組み込むことができずにただ生きるだけのこと〉ではない。例えば、P. シンガーは、〈生きることへの関心〉に対するこうした最厳格な条件を主張している、と言う。この条件によれば、生に対する願望という能力が前提されなくてはならないのであり、その願望というのは、時間表象の下で、単に現在のことにだけでなく、将来のことに指向的に関係する。

ライストは、最厳格な条件を採らねばならない理由はないと考える。むしろ最薄弱な条件を採ることの方が至当だと言う⁶²。というのは、第1に、最厳格の条件で言われる〈生への願望〉を未だ持ち合わせていなくとも、感覚を用いることのできる生きものでさえあれば、その命を奪うことによってその生きものに危害を及ぼすことが優に可能であるからである。胎児が甘い

道徳問題としての人工妊娠中絶

味覚を快く感覚するとすれば、そうした胎児の命を奪うことによって、彼に対して、その快適な感覚を2度と味わえなくさせるという危害を加える。胎児は、凡そ妊娠中期以降、一般に感覚をもっているならば、そのとき既に、危害を被り得る存在なのである。しかしライストは、最薄弱の条件の方を適切と見なす一層重要である理由を、次の点に見出す。胎児に〈生きることへの関心〉が認められるかどうか、と問うのは、われわれが一般に胎児に対して「パターンリズム」的立場に立ってそのように問うことであるからである。即ち、胎児に〈生きることへの関心〉を帰するとすれば、それはパターンリズムの立場からそうするのであり、そのためには最薄弱な条件を取るの方が理に適っているからである。われわれにとっても、この第2のパターンリズムの立場からする理由付けは、この関心・論証の特徴を如実に示すものとして興味深いので、この点に留意する必要がある。

パターンリズムとは、〈或る生きもの自身にとっての利益であるにもかかわらず、彼自身が無知あるいは愚かさの故に欲しないようなことを、彼に行なうように強いること〉だと言ってよい。その意味で一般に両親は、自分の子供に対してパターンリズム的にふるまう。確かにそれは、強制的行使が伴うが、しかし単なる強制ではなくて、当人にとって最良であることを守るための干渉である。従って、〈生きることへの関心〉を胎児にパターンリズムの立場から認めてやるということは、必ずしも、〈生きることへの関心〉が事実上胎児に備わっていることを認めるということを意味しない。〈生きることへの関心〉を厳密な意味で一定の生きものに認めることができるには、確かに、〈生への自己意識的な願望〉がその生きものに帰せられなければならない。そのようなことは、胎児に関しては、全く不可能である。胎児に〈生きることへの関心〉を帰するというのは、そうした厳密な意味においてではなくて、その関心を胎児に認めてやるのが胎児自身に利益になるからなのである。そうして、そうしたパターンリズムの立場から、胎児に対して〈生きることへの関心〉を帰することのできるための前提条件として、既に挙げた〈胎児の感覚能力〉が特筆されるわけである。

「感覚は、完全な意味での生への願望が形成されるための（パターンリズム的に見られた場合の）最小の前提条件である。このことは、例えば子供が音を聞き分け指を自在に動かすことができる能力などが、その子供に音楽理解の訓練の能力が帰せられるための最小の前提条件であること、と全く類比的である。⁶¹⁾」

こうして、胎児に対して〈生きることへの関心〉がどのような条件の下で認められるのであるか、という問、従って又、胎児の道徳的地位に関する問への解答が、一応次のように得られるのである。「胎児に関する限り、感覚能力を持ち合わせる以前にあっては、中絶がいがわしいことはなく、それ以後において一切の中絶は、オトナの殺人と同等視されなければならない⁶²⁾」と。

以上のように、関心・論証において、胎児の道徳的な地位を決定する根拠は、胎児自身に備わるとされる〈生きることへの関心〉である。この関心を胎児に帰することができるかどうか

が、中絶によって胎児が危害を被るかどうかの基準とされる。中絶は、この関心が認められる胎児に対して、この関心に逆らって危害を加える限りにおいて、道徳的に禁止される。この論証では先ずこのように、「他者危害の原則」が道徳原理として基礎におかれるのである。この点でライスト自身の言うように、この論証には「原則的に殆ど異議の差し挟む余地のない道徳や倫理の遂行に調和する⁸⁾」という利点がある、と言ってよいであろう。

しかるに、胎児に〈生きることへの関心〉が認められるかどうかの判断は、ライストによれば、単純な事実判断ではない。ライストはパターンリズム的立場から、胎児に感覚能力があるということを、胎児に〈生きることへの関心〉を帰するための条件と見なすのである。胎児にとっての利益を胎児に代わって配慮するという観点から、〈感覚能力ある〉胎児に既に〈生きることへの関心〉がある、と見なされるのである。その判断は、胎児に対するパターンリズム的な立場に基づいて下されるという意味において、胎児の生命に関する一種の解釈を含んでいる、と言ってよい。従って、こうした関心・論証には、次のような問題点が残されるように思われる。

パターンリズム的な配慮から、他ならない感覚能力をそのような条件と見なすことに、果たしてライストが主張する程、強い理由があるのかどうか。殊更に感覚能力の基準を立てることが、別の基準（例えば、受胎時や、一卵性双生児の形成の可能性が止む時、或は母親が胎内で初めて胎動を感じる時など）を立てることよりも、パターンリズム的に胎児の利益を守るために最も適切なことだ、と断言できるのか。〈感覚能力がある〉という基準が、中絶が許されるか許されないかに関する胎児の境界設定の基準とされるのであるが、われわれには、そうした基準が胎児の生命・利益を守るというパターンリズムの立場から一義的に導き出されるものであるとは、到底思えない。胎児に対して、〈生きることへの関心〉を認めてやるための条件として、同じくパターンリズム的配慮に基づいて、感覚能力とは違った基準を立てることは、論理的に可能である。胎児に対して何を、胎児の利益を守るために特別に配慮すべきであるか。それは、胎児に対して関心をよせ、しかもパターンリズムの立場で胎児に関わる人々が自問すべき問題であろう。胎児に対するパターンリズムについての統一の見解というものの形成は、そもそも可能なことであろうか。そうした問題の打開のためには少なくとも、先の潜在性・論証で指摘された、胎児を取り巻く関係者たちの諸関心の公平な取り扱いという方法論的原則が要請される、と思われる。

胎児に〈生きることへの関心〉をパターンリズム的に帰するための条件を、専ら〈感覚能力がある〉に求めることには、確かに問題があるにしても、しかし、胎児の道徳的地位の決定にあたって一般にパターンリズムに言及するライストの考え方は、尊重されなくてはならない。彼は中絶問題に関して、「他者危害の原則」という道徳原理の適用を試みる。しかし、同時に又、それとは異質であるパターンリズムの原理をも尊重する。このことは基本的に、中絶問題に対するライストの見識を示している、と言ってよい。もし中絶問題が、他者危害の原則でもって

道德問題としての人工妊娠中絶

一貫的に処理されるというのであれば、その立場は、限りなく自律・論証に近づくであろう。胎児は、P. シンガーらの説くように、厳格な意味での〈生きることへの関心〉を、即ち〈生への自己意識的・時間的願望〉を未だ持ち合わせていない、と言える限り、胎児の命を奪うからといって、そのことは何ら、胎児に対し直接に〈危害を加える〉ことにはならない。従ってその場合には中絶は、妊婦の自己決定に委ねられてよい問題であるということになる。関心・論証が自律・論証と立場を異にするのは、ひとえに、胎児に対するパターンリズムを尊重するかどうかにかかっている、と言ってもよい。

われわれは既に述べたように、〈感覚能力がある〉を、胎児に〈生きることへの関心〉を認めるための条件と見なす考え方に、直ちに同調することはできない。しかし、仮にその考え方を受け入れるとすると、その場合にはやはり、新たな問題が生れてくることを指摘しておかななくてはならない。

関心・論証は、もし胎児に感覚能力が認められるならば、その限りにおいてそのような胎児に対しては、その胎児の利益のために他者危害の原則を適用して、そのような胎児についての中絶は道徳的に許されない、とする。してみれば、胎児と同じような感覚能力が認められる、胎児以外の動物であっても、その原則を適用し、そのような動物の命を奪うことは道徳的に許されないことなのか、の問題である。

他者危害の原則の適用範囲を、感覚能力のある動物にまで広げるならば、そこから直ちに、そうした動物を殺すことが不正である、と結論付けられるわけではない。動物に、たとえ感覚能力は帰せられても、自己意識的・時間的な生願望が認められない限りは、そうした動物を殺すことは、その動物を苦しめることにならない（この点は胎児も同様である）。動物に肉体的苦痛を与えることなく殺すことは、優に可能であるからである。胎児と同じように感覚能力を備えた動物にも、他者危害の原則を適用し、しかも、そうした動物は殺すべきでない、を導き出すためには、その主張は、胎児に対してと同様に、感覚能力のある動物に対してもパターンリズムの立場に立って言われていることでなくてはならないのである。従って先の問題にどう答えるかは、実際にわれわれは感覚能力のある動物に対しても胎児に対すると同様のパターンリズムの立場に立ち得るのかどうかにどのように答えるかによって、決まることであろう。しかしわれわれはここで、この問題に深入りする余裕を持たない。

感覚能力のある動物に対しても他者危害の原則が適用されるばかりではなくて、我々人間はそうした動物たちの利益を彼らの代弁者となって配慮すべきだ、という義務を彼らに対して負っているという意味で、そうした動物に対する我々人間のパターンリズムが一般に成り立つことを、われわれは拒否するものではない。しかし、そのことを認めるからと言って、動物に対するパターンリズム的配慮が胎児に対するのと同じ程度に求められるべきだ、ということにはならないであろう。胎児に対するパターンリズムに基づく道徳的処遇は、同程度の感覚能力をもつ動物に対するそれと同一でなければならないという謂は少しもない。単なる動物ではなく

てヒト胎児に対するパターンリズムは、どうあるべきなのかを問い詰めていくなれば、そのパターンリズムの立場を決めるために、やはり、胎児が潜在的に人であるという事実は、無視できない重みをもつのではないか。その点で、関心・論証が胎児の道徳的地位を決定する論証たり得るには、その論証は潜在性・論証によって補足されることが可能であり、又その必要があると思われるのである。

〔註〕

(1)vgl., A.Leist, Ethik der Abtreibung: ein Überblick, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.45 (1991) , 3, S.371~2.

(2)vgl., ibid., S.374.

(3)H.トリストラム・エンゲルハート「医学における人格の概念」(久保田顕示訳)『バイオエシックスの基礎 — 欧米の「生命倫理」論』H. T.エンゲルハート・H.ヨナスほか著・加藤尚武・飯田亘之編, 東海大学出版会, 1988年, 24頁。

(4)同上, 20~1頁参照。

(5)H.Tristram Engelhardt, The Foundations of Bioethics (1986) , p.104. (加藤尚武・飯田亘之 監訳『バイオエシックスの基礎づけ』朝日出版社, 1989年, 129頁。)

(6)ibid., p.109. (同上, 136頁。)

(7)H. T.エンゲルハート・H.ヨナスほか著・加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎— 欧米の「生命倫理」論』, 23頁。

(8)同上, 24頁。

(9) H.Tristram Engelhardt, The Foundations of Bioethics (1986) , p.107. (加藤尚武・飯田亘之 監訳『バイオエシックスの基礎づけ』133頁。)

(10) ibid., p.108. (同上, 135頁。)

(11) cf., ibid., pp.112~3. (同上, 142頁参照。)

(12) ibid., p.218. (同上, 270頁。)

(13) ibid., p.113. (同上, 142頁。)

(14) ibid., p.114. (同上, 144頁。)

(15) ibid., p.115. (同上, 145頁。)

(16) vgl., A.Leist, Ethik der Abtreibung: ein Überblick (1991) , S.375.

(17) vgl., U.Körner, Wann beginnt das menschliche Leben, und woraus folgt vorgeburtlich seine Schutzwürdigkeit? in: Ethik in der Medizin, Bd.4 (1992) , 3, S.120f.

(18) A.Leist, Ethik der Abtreibung: ein Überblick (1991) , S.375.

(19)種・論証を真っ向から退ける論者にP. シンガーがある。〈利益に対する平等な配慮〉の原理を基本的な道徳原理と見る立場から、ホモ・サピエンスという種に属するという人間の生物学的な事実は、道徳的には重要なことではない、とする主張は大胆であるが、種・論証の難点を鋭く突いている点で注目される。ある存在がホモ・サピエンスという種の1員であるという理由だけで

道徳問題としての人工妊娠中絶

その存在に優先権を与える態度は、人種差別主義に比せられる「種差別」に他ならない（P.シンガー『実践の倫理』山内友三郎・塚崎智監訳、昭和堂、1991年、100頁参照）。

(20) vgl., U.Körner, Wann beginnt das menschliche Leben, und woraus folgt vorgeburtlich seine Schutzwürdigkeit? (1992) , 3, S.121.

(21) vgl., A.Leist, Ethik der Abtreibung: ein Überblick (1991) , S.377f.

(22) 本稿 6 頁参照。

(23) vgl., A.Leist, Ethik der Abtreibung: ein Überblick (1991) , S.379~380.

(24) ibid., S.380.

(25) cf., M.Warnock, Do Human Cells have Rights? in: Bioethics, vol.1 (1987) , 1, p.10.

(26) cf., ibid., p.12~3.

(27) cf., ibid., pp.6ff.

(28) cf., M.Tooley, Abortion and Infanticide, in: Philosophy & Public Affairs, vol.2 (1972) , 1, pp.55~6 ; H.Tristram Engelhardt, The Foundations of Bioethics (1986) , pp.110ff. (加藤尚武・飯田亘之監訳『バイオエシックスの基礎づけ』138頁以下参照) ; M.Warnock, Do Human Cells have Rights? (1987) , p.12.

(29) vgl., A.Leist, Ethik der Abtreibung: ein Überblick (1991) , S.381.

(30) 以下の論述はヘアの次の2つの論文に依拠する。

R.M.Hare, Abortion and the Golden Rule, in: Philosophy & Public Affairs, vol.4 (1975) , 3 ; A Kantian Approach to Abortion, in: Social Theory and Practice, vol.15 (1989) .以下、これらからの引用は、著者名と各々の論文の発表年で略記される。

(31) cf., R.M.Hare, 1975, pp.202~6.

(32) cf., ibid., pp.206f.

(33) cf., R.M.Hare, 1989, p.4.

(34) ibid., p.5.

(35) R.M.Hare, 1975, pp.207f.

(36) R.M.Hare, 1989, p.5.

(37) R.M.Hare, Freedom and Reason (1963¹) , pp.16f.

(38) cf., R.M.Hare, 1975, pp.208ff.

(39) ibid., p.208.

(40) cf., ibid., pp.219~221.

(41) cf., R.M.Hare, 1989, p.5~7.

(42) ibid., p.6.

(43) ibid., p.7.

(44) cf., ibid., pp.9ff.

(45) ibid., p.10, cf., ibid., pp.9f.

(46) cf., ibid., p.8, pp.10f.

(47) ibid., p.10.

(48) ibid., p.10.

(49) cf., ibid., pp.12~3.

(50) cf., R.M.Hare, 1975, p.221.

(51) cf., R.M.Hare, 1989, p.10 ; 1975, p.221.

(52) R.M.Hare, 1975, p.212.

(53) ibid., p.214.

(54) A.Corradini, Goldene Regel, Abtreibung und Pflichten gegenüber möglichen Individuen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.48 (1994) , 1, S.30.

(55) vgl., A.Leist, Ethik der Abtreibung: ein Überblick (1991) , S.381ff.

山 本 達

(56) この原則が³、応用倫理学のさまざまな問題領域に対して有する意義については、特に、加藤尚武著『応用倫理学へのすすめ』丸善ライブラリー、1994年、6頁以下を参照されたい。

(57) vgl., A.Leist, Ethik der Abtreibung: ein Überblick (1991), S.382f.

(58) vgl., ibid., S.383.

(59) vgl., ibid., S.383～5.

(60) vgl., ibid., S.385～7.

(61) ibid., S.387.

(62) ibid., S.389.